

GIANNI VATTIMO

“Nietzsche entre la estética y la política”

Conferencia dictada en las *Jornadas Nacionales Nietzsche*,
Buenos Aires, 1984.

Ciento cincuenta años del nacimiento de Nietzsche: no son demasiados, sin embargo, para un autor como Nietzsche que en tantos sentidos ha sido considerado inactual, póstumo, destinado a la mala comprensión. Quizá lo justo en esta circunstancia no sea tanto esforzarse en reevocar, en tornar presente un ausente; sino instalarse decisivamente en la distancia y buscar mirar la situación actual de su **Wirkung**, de su repercusión, de sus efectos sobre nuestra cultura. No buscaremos, en suma, iluminar este o aquel aspecto de la filosofía de Nietzsche reexaminando sus textos; sino que tomaremos en consideración algo que es por cierto mucho más huido y expuesto a identificarse con impresiones y opiniones, esto es, el estado de las interpretaciones hoy.

Aun cuando no pudiendo ni queriendo proponer un inventario bibliográfico completo, se partirá aquí de una impresión. La relativa arbitrariedad del punto de partida se podrá rescatar en los desarrollos de la reflexión a la que dará lugar (por otra parte, en el fondo así funcionaría también una exploración que se pretendiese más completa, objetiva y documentada...).

La impresión de la cual propongo partir es ésta: que la imagen de Nietzsche hoy intenta recuperar aquellos caracteres «estéticos», esteticistas o estetizantes que en los decenios pasados -digamos a partir de los primeros

años sesenta- parecían sobrepasados por la imagen de un Nietzsche más político. Se entiende que el término «político» no tiene aquí un significado restringido, ya que casi nunca se ha pensado en poder conectar a Nietzsche con un programa político preciso, haciéndolo el ideólogo de un partido, de un movimiento, el profeta de una forma ideal de sociedad, etc. La excepción más vistosa y desdichada está naturalmente representada por la pretensión de los nazis de enrolarlo entre los partidarios de la selección racial, del estado totalitario, de la violencia institucionalizada. Pero quizá justamente el recuerdo candente del uso nazi ha vacunado a los intérpretes de los decenios sucesivos contra los riesgos de la politización demasiado literal, banalizante, instrumental. Sin embargo, es verdad que en el período en el que pienso -que incluye también el sesenta y ocho de la contestación estudiantil y los años inmediatamente sucesivos en los cuales una gran parte de la *intelligenza* europea se sintió implicada en algo que aparecía, en aquel momento, como un movimiento en algún sentido revolucionario- no se vio en general a Nietzsche como un autor cuyo pensamiento se pudiese resolver en los términos de una poética, de un programa de arte o, también, de una teoría de la existencia del artista. (Nota: el libro que publiqué en 1974 y que tenía como idea central que el ultrahombre de Nietzsche podría, en múltiples sentidos, ser la más auténtica realización del hombre desalienado de Marx, si bien provocó numerosas discusiones y objeciones no me parece que haya suscitado escándalo en cuanto excesivamente político...). Para dar un ejemplo concreto: un título como el del libro de Alexander Nehamas, *Nietzsche: la vida como literatura* (1985), que ha tenido recientemente un gran éxito en los Estados Unidos, habría sido considerado probablemente una expresión crítica y limitativa en los años en los que [Foucault](#) y [Deleuze](#) se referían a Nietzsche para poner en discusión a la sociedad burguesa, al capitalismo, a las lógicas del dominio. Es verdad que la lectura «estetizante» de Nietzsche, que de última se expresa precisamente en la obra de Nehamas, tiene sus raíces justamente en Francia y también en autores como los dos nombrados, pero en los años sesenta y setenta su lado estético era como dejado en la sombra a favor de preocupaciones aun cuando más no

sea en el sentido amplio del cual hablaba, se pueden legítimamente llamar políticas. Si se releen hoy los dos volúmenes que contienen las actas del coloquio sobre Nietzsche realizado en Cérisy La Salle, en julio de 1972 (*Nietzsche aujourd'hui?*, Paris, ed. 10/18, 1973) se puede comprender, hasta por las pocas líneas que ilustran la obra en la cuarta página desde la tapa, la característica mezcla de tensión política y de vanguardismo literario, una mezcla que, sin embargo, en los mismos términos en los cuales se formula, muestra la intensidad y, a mi parecer, el neto predominio de la dimensión «política». «El coloquio...confronta las lecturas más subversivas de Nietzsche con exégesis estilísticas, filosóficas, políticas despojadas de todo academicismo. Los subtítulos de los dos volúmenes se refieren a temas como la intensidad libidinal, el complot, la máscara, pero también a la puesta en cuestión radical de todo humanismo, aun revolucionario, que no fuese ante todo apertura y parodia, crucifixión de Dionisos en el éxtasis imposible de un mundo transfigurado...» Naturalmente, se observará de inmediato que aquí está puesto en cuestión también el «humanismo revolucionario» a favor de términos como parodia, *beance*, éxtasis imposible. Pero inténtese imaginar una presentación similar fuera del clima ante todo político de aquellos años. Son los años en los que en Italia, por ejemplo, los debates culturales organizados por las llamadas «comunas rojas» (ciudades administradas por una mayoría comunista) estaban dedicados a Nietzsche y el nihilismo, y reunían a millares de personas que ciertamente no habrían sido movidos para un encuentro académico o de interés estético-literario. Si bien de manera oscura y confusa, en aquellas años se buscaba en Nietzsche no sólo al crítico «moralista» de la cultura burguesa, sino también al teórico de una posible alternativa cargada de implicaciones políticas y sociales. Este alcance revolucionario de la filosofía de Nietzsche existía ya en aquella época, en los principales intérpretes franceses presentes en Cérisy, fuertemente caracterizado en sentido estético, como ahora trataré de aclarar. Pero este carácter no se mostraba nunca separado de un discurso cuyo tono seguía siendo principalmente político. El *Antiedipo* de Deleuze y Guattari puede quizá hoy

parecernos una «metafísica de artista», como diría Nietzsche. Entonces, sin embargo, era leído, y muy probablemente también escrito, por sus autores con intenciones de más o menos inmediata aplicación política.

Lo que sucede hoy, y que me parece testimoniado por la popularidad de un trabajo como el de Nehamas no sólo en el ambiente cultural anglosajón, se puede describir como una liberación del componente esteticista de aquellas interpretaciones «francesas» de Nietzsche de la envoltura «política» en la que entonces estaban encerradas. De este modo, en Cérisy (donde para dar un ejemplo aún elocuente, la ponencia de Lyotard. se titulaba: **Notes sur le retour et le Kapital**) cuando [Pierre Klossowski](#) (que había publicado tres años antes su libro **Nietzsche et le circle vicieux** -traducido al italiano recién en los comienzos de los años 80, y lo recuerdo porque también esto me parece un síntoma-) hablaba de la doctrina del eterno retorno como de la base de un paradójal complot destructivo tendiente a subvertir los fundamentos mismos del orden social sin proponerse aún instaurar un orden nuevo; proponía más bien una posición de tipo fundamentalmente estético y literario, pero que debía luego (en la discusión que está también recogida en el volumen) medirse con una serie de objeciones y preguntas de tono principalmente político.

Si nos preguntamos qué ha quedado hoy de todo aquel nietzscheanismo que se expresaba en eventos como el coloquio de Cérisy, la respuesta sería probablemente una sola: ha quedado el Nietzsche deconstruccionista de [Derrida](#), y esto significa, al menos en el sentido de mi hipótesis, justamente el aspecto estético-literario despojado de la envoltura política. El libro de Nehamas, en tanto original y fruto de una investigación independiente, es sintomático también como expresión de la afirmación final de la lectura deconstruccionista de Nietzsche en la cultura contemporánea, no sólo americana.

La intervención de Derrida en Cérisy (titulada **La question du style**) era el texto que después se convirtió en un libro autónomo con el título de **Eperons, espolones**, conservando el subtítulo de «Styles de Nietzsche»; es el

escrito en el cual Derrida discute más ampliamente la lectura heideggeriana de Nietzsche, y que concluye provocativamente con la exégesis, por así decir, de la frase de Nietzsche «He olvidado el paraguas», redescubierta por los editores entre los manuscritos póstumos y publicada en uno de los volúmenes de la edición crítica. No importa aquí, y no se podría, volver a recorrer todo el complejo discurso de Derrida en estas páginas. Se puede sin embargo recordar que allí se encuentran en síntesis las razones de la diferencia entre la lectura derrideana y la heideggeriana de Nietzsche: al interés ontológico de Heidegger, a su permanecer en el horizonte de la ontología (por lo tanto logocentrismo, por lo tanto obsesión por lo propio, por lo auténtico, etc.), Derrida contrapone la referencia a lo indecible, a la ambigüedad de la diferencia sexual y, sobre todo, a la ambigüedad del **Geben** (**es gibt Sein, Gabe**), del don. El tema del don (con una explícita referencia también a Mauss, si bien mediante una página de Rodolphe Gasché, ver pág. 2778) como una alusión a la economía «en el sentido restringido» -aunque se podrían buscar otros indicios- testimonia la continuidad de estas páginas derrideanas con la tradición de la lectura francesa de Nietzsche: no sólo Klossowski, sino antes de él Bataille, y probablemente Blanchot y también el hegelianismo «existencialista» del París de los años treinta-cuarenta.

Estoy intentando, con el acopio de estas referencias, aclarar por qué este ensayo de Derrida me parece típico de los problemas frente a los cuales todavía hoy, o: de nuevo hoy, se encuentra la interpretación de Nietzsche. La que he llamado lectura «política» de Nietzsche podría, con todo derecho, identificarse o, al menos, conectarse en muchísimos aspectos con la lectura heideggeriana; en efecto, en los años sesenta-setenta la veta francesa de la interpretación de Nietzsche que se remonta a [Bataille](#) y a Klossowski, se ha mantenido bastante cerca del Nietzsche de [Heidegger](#) (cumplimiento de la metafísica, profeta del resultado nihilista de la civilización occidental moderna) justamente en virtud de un cierto predominio del interés político, que se concretaba en una visión de Nietzsche como expresión suprema de la conclusión nihilista de la historia del occidente moderno (y también del quiebre de

sus estructuras políticas). En los años recientes, en cambio, la separación de Nietzsche de este horizonte político (crítico, revolucionario, etc.) se ha acentuado, al punto de hacer más neta la fractura entre el Nietzsche heideggeriano y el Nietzsche «francés», en un contraste que, por ahora, me parece que está concluido con la preeminencia de este último. Nehamas (y [Rorty](#)) *docet*.

El Nietzsche que nos es entregado por esta sucesión de repercusiones interpretativas cambiantes es un Nietzsche ya no más, en ningún sentido, político, sino «estético». Su caracterización más clara y expresiva es la que podemos encontrar en el mismo coloquio de Cérisy en la intervención de Klossowski, a la cual ya me he referido.

Klossowski (dicho muy sumariamente) ve el pensamiento nietzscheano como una suerte de permanente revolución estética. Contra la nivelación y el estancamiento que amenazan a la humanidad actual, donde prevalece una «sórdida alianza entre moral institucional y teoría darwiniana» (*N*, I, pág. 93), la doctrina del eterno retorno entendida como círculo vicioso, pura insensatez del devenir, constituye según Klossowski el principio selectivo en base al cual Nietzsche quiere urdir un complot que tiene como objetivo minar la sociedad del nivelamiento. El complot, sin embargo, justamente porque su criterio selectivo es el círculo vicioso, no es una modalidad de acción provisoria que finalizaría con la instauración de un orden diferente. En este caso no haría más que repetir el carácter institucional, nivelante, del orden que quiere combatir. El círculo vicioso impone que el complot se especifique como pura experimentalidad siempre de nuevo abierta, jamás aquietada por ningún resultado. «La experimentación es esencialmente el acto o el género de actos que se reserva el privilegio de errar. El fracaso de una experiencia revela más acerca de su resultado.» (*N*, I, pág. 102). Los otros términos con los que Klossowski ilustra esta teoría son los de «delirio» y de «formaciones patológicas», cuyas implicaciones políticas, en el debate de Cérisy, fueron muy claramente recogidas y discutidas por interlocutores como Derrida, Deleuze, Lyotard. En toda esta discusión no asume nunca un peso central la estética: sin embargo, ya sea a través de lo patológico y del delirio -

que no son extraños a la tradición literaria surrealista a la que también Klossowski se conecta y, más en general, a tantas poéticas de origen romántico-, ya sea a través del término más cercano de «parodia» (otro medio característico del complot) es justamente una conclusión estética la que finalmente se delinea. Estético también y sobre todo en el sentido «esteticista», de acto que no funda historia, que no da lugar a instituciones, que se agota en su puntualidad y que, no obstante, justamente en esta forma, configura una «grandeza» específica y un alcance «revolucionario».

Si bien el libro de Deleuze [*Nietzsche y la filosofía*](#) es de 1962, o sea, precedente a la formulación más madura y amplia de la interpretación klossowskiana (*Nietzsche y el círculo vicioso* se publica en 1969, pero hay páginas sobre Nietzsche en *Sade mon prochain*, de 1947, y en los ensayos luego recogidos en el volumen *Un si funeste désir* de 1963) es verdad en general lo que escribe de él Maurizio Ferraris en su *Nietzsche y la filosofía del novecientos* (pág. 121): que el trabajo interpretativo de Deleuze es «la expresión más rica de la actitud exegética inaugurada por Bataille-Klossowski», y que, agregaría yo, sigue siendo determinante para todo el Nietzsche «francés» hasta Derrida. En Deleuze, el complot klossowskiano se transforma en afirmatividad infinita que pone en jaque todo pensamiento puramente reactivo y que se rehúsa a cualquier conciliación dialéctica, terminando por resolverse en una recuperación del vitalismo bergsoniano, cuyas consecuencias místicas asumen aquí el aspecto de una tensión revolucionaria también intensamente signada por rasgos políticos (que explica la popularidad de Deleuze en los movimientos de contestación radical de los años sesenta, hasta aquellas franjas extremas que, en Italia, han tomado el nombre de «autonomía obrera»: los recuerdo porque me parecen una manifestación característica de un nihilismo sin esperanza de construcción histórica, sin perspectiva de devenir «estado», que mezcla el Nietzsche afirmativo de Deleuze con el Nietzsche pensador del complot de Klossowski). Lo que sin embargo quiero subrayar, sin comentar más las tesis de Deleuze (para esto ver también los trabajos de M. Ferraris), es que de la línea interpretativa Bataille-

Klossowski-Deleuze hoy queda vivo solamente el Nietzsche deconstruccionista de Derrida, que se continúa en el libro de Nehamas. Este Nietzsche menos político y más literario, cuyo pensamiento se resolvería en el oponer a la metafísica un redescubrimiento del «estilo» como única vía de salida, es aún el Nietzsche de Bataille y de Klossowski despojado, sin embargo, de los caracteres más estrictamente políticos o también «metafísicos», si se quiere, que tenía en cambio todavía para Deleuze. La impresión de la cual he partido y que, obviamente, se puede poner en duda, pero que a mí me parece suficientemente fundada y significativa, es que de la interpretación de Deleuze no queda hoy una gran huella y que, en cambio, se afirma la de Derrida. La cual, contrariamente a lo que se piensa (recuerdo también el trabajo de Ferraris) no es una veta interpretativa diferente de la de Bataille-Klossowski, sino que representa sólo su continuación más claramente estética, literaria, «impolítica». El olvido, aunque más no fuera relativo, en el cual ha caído el Nietzsche político de Deleuze, pero también de Foucault y, quizá, de Lyotard, a favor del estético, tiene ciertamente aún y sobre todo motivaciones externas a la teoría, en general, de la sociología de la cultura. Es lo que en los años pasados, cuando todavía era una novedad (que por añadidura parecía provisoria) se ha llamado el reflujo (en el cine americano es el «gran frío», por ejemplo): el fin de las esperanzas en una transformación radical al alcance de la mano del sistema capitalista, el fin del sueño revolucionario (chino, cubano). La mayor popularidad actual del Nietzsche estético me parece reflejar ante todo este clima cultural distinto en el que también en el pensamiento político se ha afirmado cada vez más una aproximación «popperiana» a los problemas, a la lógica de las soluciones «pieza por pieza», a una actitud pragmática que evita los juicios globales y las pretendidas soluciones radicales. Quien, no obstante todo esto, todavía tiene el coraje de referirse a Nietzsche, lo hace ahora solamente en nombre de una «revolución» que tiene su sede en la escritura, en el estilo, en los textos, y que no se ilusiona más con obrar directamente sobre las estructuras de la sociedad. Esta decepción, como a menudo ha sucedido en la historia de la crítica filosófica de la sociedad, se mitiga y se reconcilia consigo misma en

nombre de la idea de que, sea como fuere, lo que la voluntad de poder nietzscheana busca no puede identificarse con ningún orden efectivo, ni siquiera con la sociedad revolucionada soñada por tantas ideologías, la última de ellas la marxista. Cuando Bataille en su libro sobre Nietzsche de 1945, declara que es «espantoso reducir a nivel de propaganda (se entiende en primer lugar nazista, pero eventualmente también la opuesta, GV) un pensamiento que ha quedado cómicamente sin uso, y abre solamente el vacío a aquellos que se inspiran en él» (ital.: **Nietzsche. Il culmine e il possibile**, trad. A. Zansotto, Rizzoli 1970; con un ensayo introductorio de M. Blanchot, pág. 23-24), pone ya claramente las premisas para la noción de complot que será explicitada por Klossowski: el «vacío» que Nietzsche abre es aquel frente al cual se encuentra cualquier necesidad radical de totalidad que se ejerciese como «total liberación de lo posible humano» (*ibíd.*, 22). Pero la libertad no puede subordinarse a ningún fin particular, ni siquiera al de luchar contra una forma determinada de opresión. «Solamente si no está subordinada a un objeto preciso que la supera la vida permanece integral» (*ibíd.*, 28). Es la que en otra parte Bataille llama «la experiencia interior... (que) es la manera misma con la cual se afirma la negación radical que no tiene nada más para negar» (cit. en el ensayo introductorio de Blanchot, pág. 14). Un texto muy significativo, en el cual está claro que la afirmatividad pertenece sólo a la más total negación, aquella precisamente que no se contenta con negar (solamente) algo determinado, sino que avanza siempre más allá. Sería interesante conectar más en detalle estos pasos de Bataille con el «hegelianismo» parisino de los años treinta y cuarenta, hasta la teoría sartreana de la imaginación y luego a **L'etre et le néant**: en la raíz de toda afirmatividad está el poder de lo negativo, que el hegelianismo existencialístico de Kojève y de Hyppolite opone, o al menos prefiere, a la conciliación dialéctica. Y la dialéctica es también el objetivo polémico contra el cual se construye el Nietzsche afirmativo de Deleuze.

No es exagerado decir que en la popularidad actual del Nietzsche estético resuena toda esta herencia del «pensamiento negativo», que contiene en sí la justificación

de la impoliticidad del pensamiento entendida no como una posición de impotencia y de recurso, sino como signo de la nobleza del espíritu, del anhelo de infinito que, para ser verdaderamente reconocible, no puede más que presentarse en la forma de la «parte maldita» (Bataille) o en la fantasía perversa de Sade (Klossowski). (Haré notar de paso que la noción de perversión sobrevive quizá, como huella remota pero no demasiado, en la «torsión» de la cual habla Derrida retornando autónomamente la **Verwindung** heideggeriana; también yo estoy en parte de acuerdo... Pero ver más adelante).

Pero -aparte de la actualidad «cultural» de esta interpretación estética e impolítica del pensamiento nietzscheano (que quizá, más que el declararse a favor de su validez, debería suscitar, justamente para quien quiera ser fiel a Nietzsche, terribles sospechas y necesidad de alternativas...), ¿podemos considerar que sea éste el verdadero Nietzsche? ¿O sea que la experiencia interior de Bataille, el complot de Klossowski, sean lo que en definitiva Nietzsche significa (y puede sólo significar) para nosotros? Como ya he acentuado, no veo una gran diferencia entre Bataille-Klossowski, por un lado, y Derrida-Nehamas, por el otro. Es verdad que Derrida y, sobre todo, Nehamas se presentan con rasgos muchos más sobrios, menos escandalosos, extremistas o, simplemente, menos místicos que sus predecesores. Ambos, aunque en forma diferente, ven la revolución nietzscheana como un hecho de «estilo»: que en Derrida coincide más o menos con lo que él mismo concibe y practica como deconstrucción, la cual implica una suerte de mirada «perversa» sobre los textos de la tradición, una dislocación de los mismos que, sin embargo, Derrida puede considerar digna de ser perseguida sólo a fin de atribuirle una especie de capacidad reveladora de la verdadera estructura metafísica del ser; o bien (ya que por cierto no acepta esta posición) a costa de teorizar implícitamente su afirmatividad en los términos de la negatividad radical de Bataille. En cuanto a Nehamas, él piensa que el vertiginoso pluralismo estilístico de Nietzsche es el ejemplo vívido de un pensamiento que toma radicalmente en serio la ausencia de fundamentos, y entonces puede concebir el yo solamente como la creación literaria que él hace de sí mismo. Me parece que el sentido

de la interpretación de Nehamas está bien ilustrado por Rorty quien, sobre su base, ve a Nietzsche como a un pensador, aunque sea imperfectamente «irónico», esto significa, conciente de que la filosofía es siempre sólo una redescrición del mundo, entre otras, una especie de invención poética que se puede presentar solamente como obra de arte, sin ninguna pretensión de legitimación «objetiva». Pero -para volver al vínculo de este Nietzsche con sus remotos orígenes en Bataille- si lo que importa, como dice Rorty, es que «la conversación continúe», y entonces que nazcan siempre nuevas «redescriciones», es en definitiva porque la libertad es todavía siempre pensada solamente en aquel sentido radicalmente negativo que tenía en Bataille.

¿Qué sucede si, frente a la (impresión de) difundida popularidad del Nietzsche estético, nosotros tomamos en serio la sospecha (justamente inspirada por Nietzsche, maestro de la sospecha) de que esta imagen corresponde demasiado pacíficamente al clima cultural y político dominante (con todo lo que de vago tiene también esta expresión) para poder ser verdadera, o aun sólo aceptable? En otras palabras: ¿el pensamiento que se inspira en Nietzsche puede hoy contentarse con dar lugar a una revolución puramente estético-literaria contra la tradición occidental? Aclaro: aquí no se está buscando someter (de nuevo) a Nietzsche a usos propagandísticos o de inmediato significado práctico-político. Lo que intento decir es más bien que no me parece aceptable la idea de que Nietzsche se resuelva todo en el teorizar un rechazo de lo existente que se identificaría con la creación artística de mundos alternativos, esto es, que sólo produciría obras de arte ofrecidas a la fruición de una conciencia estética, destinadas a la galería y al museo, al teatro y al entretenimiento. Por lo menos, esta duda puede referirse legítimamente al mismo desarrollo del pensamiento nietzscheano luego de ***El nacimiento de la tragedia***: este desarrollo, como no sería difícil mostrar con un análisis más particularizado de los textos, va justamente en la dirección de sustituir la pura revolución wagneriana, en la cual el escrito sobre la tragedia creía reconocer el inicio de un renacimiento de la cultura trágica, por una transformación más históricamente consistente -hasta las

ideas de «gran política» que oscuramente se agitan en los fragmentos póstumos de los años ochenta. En resumen, ¿es verdad que aquella «dinamita» de la cultura que Nietzsche ha querido y creído ser, se resolvería en la teorización de una metafísica del artista, ya sea pensada en la forma de la deconstrucción derrideana (que se concretiza siempre en performances de tipo, en el fondo, artístico) ya sea en la forma de la invención de redescripciones de sí y del mundo en las que piensan Nehamas y Rorty? Como se ve, en esta pregunta resuena también algo más que el problema «filológico» de entender que cosa quería decir Nietzsche. La pregunta se puede, en efecto, reformularse también así: ¿la filosofía después de Nietzsche debe, en verdad, convertirse en una actividad «simplemente» estética, en tanto la disolución de la metafísica y de la idea misma de fundamento no puede más que dar lugar a una conclusión de este género?

Querría sugerir, como conclusión provisoria, que quizá se puede recuperar un Nietzsche distinto, si bien no político en sentido estricto (una renovada síntesis de las dos imágenes que aquí hemos seguido), reflexionando aun sobre algunos componentes de la interpretación de Bataille.

Antes, regresemos un momento a las razones de Derrida, y luego de Rorty, contra la interpretación heideggeriana de Nietzsche -que como ya hemos dicho, se puede considerar más cercana al Nietzsche «político»-. Derrida piensa que Heidegger se equivoca al leer a Nietzsche como cumplimiento de la metafísica no sólo porque Nietzsche, con el estilo de su escritura, se pone fuera de aquella tradición, sino también y sobre todo porque es un error creer que el pensamiento pueda salir de la metafísica hablando aun en términos de historia del ser, como hace Heidegger. Y, sin embargo, es justamente la referencia a la historia del ser que defiende a Heidegger del riesgo del estetismo, esto es, del riesgo de considerar el ejercicio del pensamiento como un puro ***coup de dés***, como el acto genial, o la torsión o perversión, del todo impredecible e inmotivada de quien disloca los textos y las huellas del pasado (y así, debemos suponer, testimonia la propia infinita libertad...). En cuanto a Rorty, él reprochará

a Nietzsche y a Heidegger el hecho de no ser lo bastante radicalmente irónicos -de haber pretendido fundar la verdad de su redescrición en una estructura objetiva: para Nietzsche la voluntad de poder y el eterno retorno; para Heidegger (aquí Rorty retorna a su modo a Derrida), la historia del ser.

Ahora bien, lo curioso es que, mientras que Rorty, o - en modo más esfumado- Derrida y, antes, Klossowski, no pueden más que exaltar el carácter individual e individualístico del ejercicio estilístico de Nietzsche (el complot de Klossowski difícilmente pueda de veras ser obra de un grupo organizado...), Bataille rechaza explícitamente, en su lectura de Nietzsche, el concebir a la experiencia de libertad radical del pensamiento como un asunto exclusivamente individual, aunque sienta el encanto de esta posición (cfr. it. pág. 31). He aquí dos pasajes que me parecen iluminadores: «Nietzsche no dudó que la existencia de lo posible por él propuesta (o sea: de la libertad total de la negación-afirmación. GV) exigiese una comunidad. El deseo de una comunidad lo agitaba sin descanso» (it. pág. 41); y un poco más arriba: «Todo lo que atañe a lo humano exige la comunidad de aquellos que lo quieren. Lo que quiere llegar lejos exige esfuerzos conjuntos o, al menos, un sucederse del uno al otro, que no debe detenerse en la posibilidad de uno solo... Una vida es solamente el anillo de una cadena (recordar **Humano, demasiado humano I**: GV). Quiero que otros continúen la experiencia que antes de mí otros han iniciado; que otros se consagren como yo, como otros antes de mí, a la misma prueba: ir hasta los límites de lo posible» (*ibíd.*, 41). Si aquí la exigencia de comunidad está motivada por la infinitud del objetivo que nos propone (lo posible humano no puede ser lo posible de uno solo), pocas paginas mas adelante ella está conectada más profundamente con el núcleo del pensamiento de Bataille, que es la noción de **dépense** despilfarro, derroche: «La culminación corresponde al exceso, la exuberancia de las fuerzas... Está conectado al derroche de energías sin medida, a la violación de la integridad de los seres. Está entonces más cercano al mal que al bien». En este sentido «Cristo en la cruz es la expresión más equívoca del mal (*ibíd.*, 49). El derroche es comunicación, pero la comunicación -como muestra, según

Bataille, el evento de la comunicación del hombre con Dios, que sucede en el Cristo crucificado (ver pág. 50)- viola la integridad de los seres, es una herida: «el amor ensucia a aquellos que une» (pág. 50). «La ‘comunicación’ no puede darse desde un ser pleno e intacto a otro: ella quiere seres en los cuales se encuentre puesto en juego el ser -en ellos mismos- hasta el límite de la muerte, de la nada» (pág. 51). No se trata sólo del hecho de que, siendo puesto hasta el infinito, el objetivo (todo lo posible humano) exige el compromiso de una comunidad, no puede atañer a un individuo aislado, sino también y sobre todo del hecho de que, asomándose más allá del ser (¿cuánto de todo esto resuena aún, por ejemplo, en Levinas?), la voluntad de afirmación tiene necesidad de comunicación como ultrapasamiento de sí, por cierto, «más allá de mi ser está antes de todo la nada» (it. pág. 51); pero justamente en la apertura hacia la nada está también la posibilidad y necesidad de comunicarse con el otro. Es la posibilidad incumbente de la muerte lo que constituye la extrema apertura hacia la nada, y lo que, inmediatamente evoca también la presencia de los otros, mortales como yo, pero que pueden continuar la interrogación radical (it. pág. 68).

Justamente la mortalidad que el existente experimenta como posibilidad de nulificación es, en Heidegger, la raíz de la cual parte el discurso sobre la historia del ser: es a causa de que las aperturas de la verdad, las épocas del ser, terminan y se suceden como las generaciones mortales, que el ser es envío, **Ge-Schick**, historia de interpretaciones que se enlazan la una a la otra como apelaciones y respuestas; y no se amontonan en un desorden puramente arbitrario e incomprensible. La experiencia interior de Bataille, que apunta más allá del ser (Heidegger, sin embargo, diría más allá del ente), que experimenta este más allá como encuentro con la nada, como derroche y disipación y, por lo tanto, inseparablemente, como apertura a los otros que siente junto a sí como anillos de una misma cadena, ¿no tendrá algo que ver con la historia del ser de Heidegger? Intento decir que en esta cercanía que podemos razonablemente reconocer, está probablemente la posibilidad de reconstruir una síntesis entre el Nietzsche «político» de Heidegger y el Nietzsche estético que vive en Bataille y en

sus herederos. La transgresividad y el complot pensados en su más radical conexión con el derroche, con la nada, con la mortalidad y con la comunicación con el otro, ponen las redescripciones rortyanas y el ejercicio de la deconstrucción derrideano en condiciones de referirse de modo no metafísico a una «lógica» diferente de la del simple ***coup de dès***. En Nietzsche, esta «lógica» es la de la historia del nihilismo; que llega a reconocer la ausencia de fundamento solamente en el curso de un proceso que requiere ser reconocido, interpretado, asumido como un destino al que es necesario mantenerse fiel. Por otra parte, descubriendo el propio parentesco con el derroche de Bataille, la historia del ser de Heidegger pierde el carácter de una demasiado rígida y metafísica filosofía de la historia contra la cual tendrían razón las objeciones de Derrida. Y aun: también la recuperación batailliana de la noción de don como él la encuentra en Mauss (véase) abre significativas posibilidades de reinterpretar, en clave nihilística nietzscheana la ***Gabe***, el ***es gibt Sein*** de Heidegger. El evento del ser es don, y esto significa derroche, y en definitiva, vocación de nada, de dispersión, podríamos decir (como quizá se habrá comprendido...) de debilitamiento. Y finalmente: la «gran política», de la que hablan oscuramente los escritos tardíos de Nietzsche, tiene quizá que ver justamente con una lógica del don; de la cual hasta se podría reivindicar el alcance práctico, realístico, en un mundo donde aquello que Bataille llamaba la economía restringida se revela cada vez más insuficiente para regular las relaciones entre los individuos, las clases, las naciones.

Sobre este camino se puede quizá reconocer que no hay un abismo insuperable entre el Nietzsche estético y el Nietzsche político, pero se trata de una conexión que, por ahora, parece sólo entrecruzar y cuya profundización puede bien considerarse uno de las tareas que constituyen el «destino» de nuestro pensamiento, ciento cincuenta años «después» de Nietzsche.

Gianni Vattimo.

(Traducción de Renée Girardi y
revisión de Mónica B. Cragolini.)

